

TIEMPO Y SENTIDO SOBRE LA RECEPCIÓN DE HEIDEGGER DEL ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL KANTIANO EN EL PERIODO DE “SER Y TIEMPO”*

Roberto Rubio

Universidad Católica del Maule

RESUMEN

El presente trabajo intenta mostrar la importancia del Esquematismo Trascendental Kantiano para el programa de “Ser y Tiempo”. El hilo conductor de la argumentación es el siguiente: La pregunta por el sentido del ser interroga por el ser en su darse en cuanto sentido. El tiempo, como sentido del ser, es la dinámica unitaria de la formación de sentido (Sinnbildung). El artículo explica de qué modo Heidegger encuentra en la teoría kantiana acerca de los esquemas trascendentales y de la imaginación trascendental elementos decisivos para elaborar la función ontológica del tiempo como formación y configuración de sentido.

Palabras Clave: Tiempo, sentido, esquematismo trascendental, formación de sentido, ontología de la finitud.

ABSTRACT

The essay shows the importance of Kant's Transcendental Schematism for the program of “Being and Time”. The line of the argument is the following. The question of the meaning of Being asks for Being in its givenness as meaning. Time, as meaning of Being, is the dynamic of the formation of meaning (Sinnbildung). The paper explains how Heidegger finds, in Kant's theory on the Transcendental Schemata and the Transcendental Imagination, the determinant elements to develop the ontological function of time as the formation and configuration of meaning.

Key words: Time, meaning, transcendental schematism, formation of meaning, ontology of finiteness.

* **Recibido** Junio de 2004; **aprobado** Octubre de 2004.

El sentido del ser en general es el tiempo: ésta es la tesis fundamental de “Ser y tiempo”¹. Para comprenderla se debe esclarecer, ante todo, cómo se utiliza la fórmula “ser en general” en el texto mencionado. En primer lugar, Heidegger sostiene que el ser en general engloba los diversos modos de la comprensión del ser. De este modo la pregunta por el sentido del ser en general se presenta como la búsqueda del horizonte para *toda* comprensión de ser². Dicha tarea corresponde a la ontología “universal”³. En segundo lugar, Heidegger afirma que no sólo se comprenden los distintos modos de ser, sino también el ser en general⁴. En la comprensión de un ente desde su ser es comprendido tanto el correspondiente modo de ser cuanto el ser en general⁵. En correspondencia con ello, Heidegger sostiene que toda caracterización filosófica de un modo de ser presupone una “idea del ser en general”, que está a la base de la diferenciación de los diversos modos de ser⁶.

La expresión “el ser en general” no indica el ser de la generalidad de los entes – de tal confusión nos previene Heidegger en una indicación marginal⁷. Por “ser en general” se entiende más bien la dimensión, respecto a la cual cada modo de ser se abre en su diferencia al ente por él determinado. Se trata de la comprensibilidad general del ser, que está abierta para cada comprensión de un determinado modo de ser.

Ahora bien, la “Seinsfrage” pregunta por el ser en general con respecto a su *sentido*. Ella trata de esclarecer desde dónde se inaugura y se mantiene abierta la comprensibilidad del ser. En otras palabras: ella busca aquello que posibilita el darse del ser en cuanto sentido. Esto no significa, sin embargo, que se busque “algo” que esté en un nivel anterior a la

¹ Versión original: Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 17. Auflage, 1993. Para las citas se utilizará la traducción al castellano de Jorge E. Rivera: Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002. El texto en castellano será citado como ST.

² Cfr. ST, p. 41. Véase también ST, p. 342: “La pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está a la base de todo *ser* de ente”.

³ Cfr. ST, pp. 61, 449.

⁴ Cfr. ST, pp. 31, 58, 251.

⁵ Cfr. ST, pp. 36, 333.

⁶ Cfr. ST, pp. 332, 350.

⁷ Heidegger realiza el siguiente comentario a la palabra “general” en la frase: “la pregunta por el sentido del ser en general” de la página 60 de ST: “Ser – no un género, no el ser para el ente en general; el ‘überhaupt’ = □□□□□□□□ = en el total de: *ser del* ente; sentido de la diferencia”.

dimensión del ser. Heidegger afirma: “Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por ello más profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein”⁸. El ser en general sólo puede elucidarse filosóficamente, según ello, con vistas a él mismo. La pregunta por el sentido del ser se dirige al *darse* del ser *en cuanto sentido*.

La respuesta de Heidegger a tal cuestión indica, como es sabido, que el sentido del ser es el tiempo. El tiempo, así considerado, reúne dos aspectos característicos: por una parte no es una instancia óptica ni supraontológica, no está “detrás” de la dimensión del ser, y por otra parte hace posible el darse del ser como comprensible en el Dasein, es decir, posibilita la comprensión de ser (Seinsverständnis). Ésta debe tomarse aquí en sentido amplio, es decir, de modo que englobe tanto el ser comprensor del Dasein cuanto la correspondiente comprensibilidad del ser.

Cabe aquí formular el siguiente interrogante: ¿Bajo qué perspectiva encamina Heidegger la búsqueda del sentido del ser, de modo que éste resulte caracterizado como tiempo? El punto de vista unitario, desde el cual Heidegger investiga el fenómeno de la comprensión de ser, es la dinámica de la formación del sentido (Sinnbildung). La pregunta por aquello que posibilita el carácter de sentido del ser interroga por el ser en su formarse o gestarse como sentido. Desde esta dirección de la pregunta, Heidegger accede al fenómeno del tiempo en la profunda relevancia ontológica con que éste es tematizado en “Ser y Tiempo”. Allí se elucida la formación del ser en su carácter de sentido como la autoconstitución de la temporalidad. De este modo el título “Ser y Tiempo” da nombre a una investigación sobre la constitución temporal de la comprensión del ser⁹. La tesis “el tiempo es el sentido del ser en general” viene a indicar entonces que el tiempo es la dinámica unitaria de la *Sinnbildung*.

Ahora bien, para entender el programa de Heidegger consistente en esclarecer la estructura de la comprensión de ser en sentido amplio mediante el estudio del fenómeno del tiempo, hay que considerar su

⁸ ST, p. 175.

⁹ La fórmula “constitución temporal de la comprensión de ser” no quiere decir que el ser sea comprendido “dentro” del tiempo, al modo de los entes intramundanos. Por el contrario, con ella se quiere dar a entender que el tiempo es la dinámica de autoformación de la comprensión de ser. El adjetivo “temporal” no ha de entenderse aquí en el sentido de “en o dentro del tiempo”, sino bajo la significación de “en cuanto tiempo”.

concepción del esquematismo del tiempo. Es allí donde la conexión entre tiempo y sentido – entendido éste como horizonte de la comprensión de ser – se encuentra elaborada de modo más radical. Es allí donde Heidegger se aboca al desarrollo de la idea fundamental, según la cual el tiempo es la dinámica de autoformación de sentido.

El hecho de que la concepción de Heidegger acerca del esquematismo temporal sea fruto de un intenso diálogo interpretativo con Kant, queda puesto claramente de manifiesto a través de los textos. “Ser y Tiempo” muestra ya algunos esbozos acerca de la temática del esquematismo, mientras que la Lección “Los problemas fundamentales de la Fenomenología” del semestre de verano de 1927¹⁰ presenta desarrollos más extensos¹¹. Pero los textos principales para entender el esquematismo de Heidegger son aquellos donde éste interpreta detenidamente a Kant, especialmente la Lección de Lógica del semestre de invierno de 1925/26¹², la Lección sobre la *Crítica de la Razón Pura* del semestre de invierno de 1927/28¹³ y el libro “Kant y el problema de la metafísica” de 1929¹⁴.

- 8 de la doctrina kantiana del esquematismo temporal por parte de Heidegger, tomando como hilo conductor la relación entre tiempo y sentido en la significación antes explicitada. No se trata aquí de seguir la pregunta, si Heidegger hace justicia a Kant con su interpretación o no. El interés del presente trabajo se orienta más bien a esclarecer algunas

¹⁰ Versión original: Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1989, GA Band 24, hg. von F.-W. von Herrmann. En adelante citado como GA 24. En castellano: Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de J. J. García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000. En adelante citado como PF.

¹¹ Considérese por ej. el análisis de la presencia como “esquema horizontal del éxtasis del presentificar”. (PF, p. 362)

¹² Versión original: Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1995, GA Band 21, hg. von Walter Biemel. En adelante citado como GA 21.

¹³ Versión original: Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt am Main, 3. Auflage, 1995, GA Band 25, hg. von I. Görland. En adelante citado como GA 25.

¹⁴ Versión original: Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, GA Band 3, hg. von F.-W. Von Herrmann. En castellano: Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., Madrid, 1993, traducido por Gred Ibscher Roth y revisado por Elsa Cecillia Frost. En adelante citado como KPM.

notas centrales del esquematismo de Heidegger a partir de su recepción interpretativa de Kant.

I

Heidegger entiende su interpretación de Kant como la “asimilación fructuosa” de una “tendencia fundamental”¹⁵ de los textos. Kant aparece como un precursor: en él encuentra Heidegger indicios para una comprensión más originaria de las cuestiones fundamentales. La interpretación de Heidegger sigue el principio, según el cual una interpretación debe traer a luz lo no dicho del texto, desde lo cual recién ha de poder entenderse aquello que el texto expresa.¹⁶

Cabe aquí preguntarse: ¿Cuál es la tendencia fundamental que Heidegger encuentra en la *Crítica de la Razón Pura*¹⁷ y que da lugar a su apropiación de dicho texto? El punto de apropiación de Heidegger son los desarrollos de Kant acerca de la función trascendental del tiempo. En la *Crítica de la Razón Pura*, sostiene Heidegger, aparece el tiempo “por primera vez en la filosofía en su función trascendental dentro de la constitución a priori del todo de la verdad trascendental”.¹⁸ Lo que Heidegger pone aquí de relevancia no es sino la idea, anteriormente expuesta, acerca de la constitución temporal de la comprensión de ser en sentido amplio. A partir de Kant y contra Kant, Heidegger desarrolla una concepción del tiempo como el formarse extático-horizontal de la apertura del ser. En este sentido se afirma en la Lección del semestre de invierno de 1927/28:

“Si se radicaliza el problema kantiano del conocimiento ontológico en el sentido de que no se lo limite solamente a la fundamentación ontológica de las ciencias positivas y además no se lo tome como el problema del juicio, sino como la pregunta radical y fundamental por la posibilidad de la comprensión del ser en general, entonces emerge la problemática filosófica fundamental de ‘Ser y Tiempo’ ”¹⁹.

¹⁵ KPM, p. 28.

¹⁶ Cfr. KPM, pp. 171 s.

¹⁷ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1998. En adelante citado, según la notación standard, como KrV.

¹⁸ Versión original: “zum ersten Mal in der Philosophie in ihrer transzendentalen Funktion innerhalb der apriorischen Konstitution des Ganzen der transzendentalen Wahrheit”. (GA 21, p. 399) La traducción del fragmento corresponde al autor de este artículo.

¹⁹ Versión original: “Radikalisiert man das Kantische Problem der ontologischen Erkenntnis in dem Sinne, dass man es nicht nur auf die ontologische Fundierung der

Para Heidegger la función ontológica del tiempo no se muestra en toda su relevancia en la estética trascendental, sino en el capítulo dedicado al esquematismo. Éste constituye “el núcleo de esta voluminosa obra”²⁰.

La cuestión del significado y del lugar sistemático del capítulo sobre el esquematismo continúa generando polémica entre los intérpretes de Kant. Mientras algunos lo consideran superfluo, para otros resulta imprescindible en la arquitectura de la obra²¹. El énfasis radical con que Heidegger tematiza la doctrina del esquematismo no ha de considerarse aquí en relación con la comunidad de intérpretes de Kant, en la cual ha suscitado sin dudas una controversia productiva, sino más bien en su repercusión al interior del pensar de Heidegger.

La perspectiva conductora, desde la cual Heidegger destaca el tema del esquematismo y de la sensibilización trascendental (transzendente Versinnlichung), es la pregunta por el conocimiento ontológico finito. Heidegger se propone, en diálogo interpretativo con la *Crítica de la Razón Pura*, elaborar el programa de una ontología de la finitud. Punto de partida para ello es la caracterización del conocimiento humano como intuición finita. En este sentido, Heidegger tiene en cuenta la distinción kantiana entre *intuitus originarius* e *intuitus derivativus*²². El primero es la intuición intelectual, que según Kant sólo corresponde a Dios, mientras el segundo es la intuición sensible, que corresponde al hombre. Se trata de una intuición receptiva, que no crea lo intuible, sino que debe ser afectada por éste de algún modo.

Cabe aquí poner de relevancia dos rasgos de la interpretación de Kant por parte de Heidegger. Primero: dicha interpretación, orientada a la cuestión de la finitud, considera la definición kantiana del conocimiento como síntesis entre concepto e intuición, poniendo el acento en la intuición.²³ Segundo: Heidegger interpreta la intuición sensible desde

positiven Wissenschaften beschränkt und es ferner nicht als Urteilsproblem fasst, sondern als die radikale und fundamentale Frage nach der Möglichkeit des Verstehens von Sein überhaupt, dann ergibt sich die philosophische Fundamentalproblematik von ‘Sein und Zeit’“. (GA 25, p. 426) La traducción del fragmento corresponde al autor de este artículo.

²⁰ KPM, p. 82.

²¹ Un valioso resumen de la discusión actual se encuentra en el artículo de G. Seel titulado “Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze”, en G. Mohr y M. Willaschek, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie, Berlin, 1998, pp. 217-246.

²² Cfr. KrV, B 72.

²³ Con respecto a la tesis interpretativa de Heidegger acerca del predominio de la intuición, véase KPM, pp. 29, 30, 56.

el inicio como intuición del ente, y no como intuición de un correlato inicial de conocimiento, a partir del cual se habría de construir, en un segundo momento, el objeto de conocimiento. Afirma Heidegger:

“Si el conocimiento finito es intuición receptiva, es preciso que el objeto cognoscible se muestre por sí mismo. Por consiguiente, lo que el conocimiento finito puede hacer patente es esencialmente el ente que se muestra, es decir, algo que aparece, un fenómeno. El término ‘fenómeno’ mienta al ente mismo como objeto de conocimiento finito”²⁴

²⁵.

Heidegger explica la indicación, según la cual el conocimiento finito debe ser afectado por el ente que se muestra, tomando en cuenta la siguiente estructura: el ente ofrece inmediatamente un aspecto (Anblick). Dicho aspecto no es una copia (Abbild) ni una reproducción (Nachbild)²⁶. Por el contrario, el ente mismo está dado en su aspecto. Que la intuición procure el aspecto, significa, de acuerdo a esto, que éste le es ofrecido a ella y ella lo recibe. En este sentido, intuir significa tomar inmediatamente al ente que se ofrece en su aspecto.

Sobre la base de esta concepción, que considera a la intuición en relación con el ente y a la vez pone de relevancia el darse-en-aspecto de éste, Heidegger se aboca a la pregunta cardinal para la investigación sobre el conocimiento ontológico finito, a saber: la pregunta por la intuición pura.

11

²⁴ Versión original: „Wenn endliche Erkenntnis hinnehmende Anschauung ist, dann muß sich das Erkennbare von ihm selbst her zeigen. Was daher endliche Erkenntnis offenbar machen kann, ist wesensmäßig das sich zeigende Seiende, d.h. Erscheinendes, Erscheinung. Der Titel ‚Erscheinung‘ meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis.“ (GA 3, p. 31) La traducción ofrecida corresponde a KPM, pp. 35 s., con ligeras modificaciones.

²⁵ Heidegger diferencia un sentido amplio y un sentido restringido del término “fenómeno” (Erscheinung) en la *Crítica de la Razón Pura*. En sentido amplio éste mienta al ente como fenómeno (Phänomen), mientras en sentido restringido indica los contenidos de la intuición empírica. (Cfr. KPM, p. 36) En su lección sobre la *Crítica de la Razón Pura*, Heidegger distingue entre un concepto subjetivo y un concepto objetivo de fenómeno (Erscheinung). El primero indica “lo ante los ojos mismo” (das Vorhandene selbst), mientras el segundo mienta “los estados psíquicos del sujeto mismo”. (Cfr. GA 25, p. 339)

²⁶ Me permito aquí apartarme de la traducción de Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Frost. En dicha traducción se traslada *Abbild* y *Nachbild* a los términos castellanos “retrato” y “copia”, respectivamente (Cfr. KPM, pp. 85 ss.) Esto no condice con el uso filosófico tradicional de *Abbild* en el sentido de “copia”, por ej. en el caso de la *Abbildtheorie* platónica. Por otra parte, en el mismo fragmento donde la mentada

La pregunta: ¿Cómo es posible la intuición pura?, se traduce, en la lectura de Heidegger, en la cuestión: ¿Cómo es posible la relación con el aspecto puro?, cuya respuesta debe buscarse en la doctrina del esquematismo trascendental, es decir, de la formación de los esquemas trascendentales por parte de la imaginación trascendental. La argumentación de Heidegger puede resumirse del siguiente modo: El aspecto puro no es ni el aspecto inmediato, empírico, de un ente, ni el aspecto en el sentido derivado de la copia (Abbild) del ente. Se trata del aspecto de algo en general, es decir, de la prefiguración (Vorzeichnung) del fenómeno en su carácter de aspecto²⁷. Él da a priori la intuibilidad del fenómeno. La relación con el aspecto puro no depende entonces de la presencia del ente. Se trata más bien de un vínculo a priori espontáneo-receptivo: por una parte, el aspecto puro se ofrece, es decir, afecta a priori. Por otra parte, él no depende, en su carácter de figura, de la experiencia. Dicho carácter surge en la relación a priori, es “producido” a priori. En otras palabras: la relación con el aspecto puro o figura (Bild) pura es el formar (bilden). Esta caracterización del aspecto puro y de la relación hacia él corresponde, según Heidegger, a lo que Kant llama esquema y esquematismo trascendental.

A partir de la descripción kantiana del esquema como una instancia mediadora entre la intuición y el concepto, Heidegger desarrolla la idea, según la cual el esquema tiene a la vez carácter de figura y de regla. Esta idea, que toca una temática particularmente polémica entre los intérpretes

traducción traslada *Nachbild* al castellano “copia”, traduce sin embargo el verbo correspondiente *nachbilden* como “reproducir”. (KPM, p. 86) Para evitar tales complicaciones y facilitar una comprensión más fluida del texto de Heidegger, traduzco *Abbild* como “copia” y *Nachbild* como “reproducción”. Cuando Heidegger refiere a la distinción, realizada por Kant en sus Lecciones de Metafísica, entre *Abbildung*, *Nachbildung* y *Vorbildung* (GA 3, pp. 174 s.), cabe realizar una traducción específica, que de cuenta de la relación expresada en los prefijos *ab*, *nach* y *vor*. En este caso sigo la traducción antes mencionada, que traduce los tres términos por “formar imágenes”, “reproducir imágenes” y “pre-formar imágenes”, respectivamente. (KPM, pp. 85, 150)

²⁷ Cfr. KPM, p. 85.

²⁸ Cfr. Seel, “Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze”, ed. cit., pp. 234, 240, 245. Las dificultades provienen del contexto kantiano de la tensión entre sensibilidad y entendimiento, receptividad y espontaneidad. Como Heidegger apunta al desarrollo de la temporalidad extático-horizontal, el doble carácter del esquema no le resulta especialmente problemático. Más bien es tomado como índice para una comprensión más originaria del tiempo y la trascendencia.

de Kant²⁸, retoma la caracterización kantiana del esquema como regla de la determinación de nuestra intuición así como producto de la imaginación pura.²⁹ En cuanto regla determinante de nuestra intuición, el esquema prefigura lo intuible en su accesibilidad.. El término castellano “prefigurar”, utilizado aquí en el sentido del alemán “vorzeichnen”, contiene una indicación que remite a un punto central de la interpretación heideggeriana. Al decir que la regla que determina anticipatoriamente lo intuible sea pre-figuradora, se sugiere que ella, en tanto regla, tiene a la vez carácter de figura o imagen (*Bild, figura, species*) Dicho carácter debe entenderse en el sentido del aspecto puro. Se trata para Heidegger de una figura-esquema o imagen-esquema (Schema-Bild), cuya peculiaridad consiste en hacer visible la regla de la presentación intuible. Este “hacer visible” por parte de los esquemas trascendentales significa con-figurar la dimensión de lo intuible. Heidegger piensa la intuición pura, centrándose en la estructura de la *figura a priori*, como configuradora y prefiguradora. Como se verá más adelante, él caracteriza, más allá de Kant, esta estructura regulativa de la receptividad con carácter de figura apriori, como el horizonte de sentido³⁰.

La relación espontáneo-receptiva hacia el aspecto puro es comprendida, por su parte, en términos de la formación de esquemas a cargo de la imaginación trascendental:

“La imaginación puede llamarse, por tanto, una facultad formadora en un doble sentido característico. Como facultad de intuir, es formadora ya que se proporciona (forma) la imagen (el aspecto). Siendo una facultad que no está destinada a la presencia de lo intuible, realiza ella misma, es decir, crea y forma la imagen. Esta ‘fuerza formadora’ es un ‘formar’ a la vez pasivo (receptor) y creador (espontáneo). La verdadera esencia de su estructura está contenida en este ‘a la vez’ ”³¹.

El doble carácter del esquema, en tanto regla y figura, así como el carácter a la vez espontáneo y receptivo de la imaginación trascendental, constituyen para Heidegger indicios claros para afirmar que la imaginación no es una tercera instancia mediadora entre las categorías del entendimiento y la intuición pura, sino más bien una instancia primera,

²⁹ Cfr: KrV, A 141 s. / B 180 s.

³⁰ Recién a partir de esta relación es posible entender el discurso de Heidegger acerca de los “esquemas horizontales”. Dicha temática excede los límites del presente artículo y queda aquí apenas esbozada.

³¹ KPM, p. 114.

en la cual las otras se fundan. La imaginación trascendental “como síntesis originaria pura, forma la unidad esencial de la intuición pura (tiempo) y del pensamiento puro (apercepción)”³². Ella “es la unidad original y no compuesta de receptividad y espontaneidad”³³.

Se plantea ahora la siguiente cuestión: ¿Cómo interpreta Heidegger los conceptos puros, de modo que éstos en última instancia resulten elucidados a partir de la cuestión de la sensibilización y por tanto del esquematismo? Para responder a ello hay que considerar dos cosas. En primer lugar, la interpretación de Heidegger acerca de la relación entre esquema y concepto está guiada por su noción del orientarse previo hacia el horizonte (*vorgängiges Zuwenden zum Horizont*)³⁴. Conforme a ello, Heidegger expone la cuestión de la sensibilización de los conceptos puros del siguiente modo: para que el orientarse a priori hacia el horizonte de la objetividad (*Gegenständlichkeit*) haga posible al conocimiento ontológico *finito*, el horizonte debe ser intuible en su ofrecerse. La sensibilización de las categorías es, desde esta perspectiva, el hacer intuible al horizonte de objeto a priori, es decir, la formación del aspecto de horizonte:

14

“Pero para que el ente pueda ofrecerse como tal, es preciso que el horizonte de su posible encuentro tenga, él mismo, el carácter de una oferta. La orientación debe de ser en sí un pro-ponerse anticipado de algo ofrecible en general.

Para que el horizonte de la objetivación como tal pueda funcionar, este carácter de oferta necesita de cierta perceptibilidad. (...) Por consiguiente, el horizonte deberá, en tanto es una oferta perceptible, presentarse previa y constantemente como un aspecto puro”³⁵.

Aquí se anuncia ya la temática del aspecto puro en toda su magnitud: el aspecto puro como prefiguración a priori de la intuibilidad es entendido como carácter de aspecto del horizonte de la objetividad.

El segundo punto a considerar es el siguiente: Heidegger privilegia la concepción kantiana del entendimiento como representación de reglas y se opone explícitamente a la línea interpretativa que considera las categorías como funciones del pensamiento. Este rasgo de la interpretación de Heidegger se enmarca dentro de su decidida

³² KPM, p. 113.

³³ KPM, p. 133.

³⁴ *Cfr.* KPM, pp. 83, 105 s., 108 s., 131 s.

³⁵ KPM, p. 83.

contraposición respecto a lo que él denomina la “Lógica” detrás de la *Crítica de la Razón Pura*³⁶.

Para Heidegger las categorías son significados de ser, en el sentido de reglas de unidad pertenecientes al horizonte de unidad a priori.³⁷ Éste es entendido por su parte como la objetividad de los objetos y vinculado con aquello que Kant designa como “el objeto trascendental en general = X”^{38 39}. La caracterización kantiana del conocimiento categorial como representación (*Vorstellung*) de la regla de unidad resulta interpretada por Heidegger en el sentido del *Vor-stellen*, esto es, de la pre-formación del horizonte de los significados del ser. “La ‘facultad de las reglas’ significa: pro-ponerse previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unión representativa”⁴⁰. Ahora bien, para Heidegger, como hemos visto, el horizonte de objetividad requiere, para funcionar como tal, que su carácter de ofrecimiento sea perceptible. Esto significa, en última instancia, que las categorías no pueden cumplir su función ontológica sin ser sensibilizadas. En este sentido afirma Heidegger que el esquematismo “‘forma’ la unidad representada en la noción, convirtiéndola en elemento esencial de la objetividad visible en forma pura. En el esquematismo trascendental se forman primeramente 15 categorías como categorías”⁴¹.

La reconstrucción de la argumentación de Heidegger hasta aquí efectuada arroja un doble resultado: En primer lugar, que la intuición pura es comprendida a partir de la temática de la sensibilización y del esquematismo. En segundo lugar, que las categorías solamente pueden

³⁶ Cfr. KPM, pp. 29, 63 s., 130 ss., 134, 204.

³⁷ Con una distancia interpretativa que le es propia, Heidegger caracteriza las categorías como “predicados que funcionan en el entendimiento puro”, “que enuncian algo sobre el ser del ente” (KPM, p. 55). El autor sostiene además que las categorías “representan aquellas reglas mediante las cuales se forma la objetividad en general, como horizonte previo del encuentro posible de todos los objetos”. (KPM, p. 93)

³⁸ KrV, A 109.

³⁹ Cfr. KPM, p. 108: “este orientarse receptivo (...) debe dar previamente algo que tenga el carácter de un ob-jeto, para formar el horizonte dentro del cual un ente autónomo puede salir al encuentro. Este “hacia” del orientarse previo no puede pues ser intuído por nosotros en el sentido de una intuición empírica. Sin embargo, esto no excluye sino, por el contrario, incluye la necesidad de su perceptibilidad inmediata en una intuición pura. Este “hacia” del orientarse previo puede, por lo tanto, ‘ser llamado el objeto... no-empírico = X’ ”.

⁴⁰ KPM, p. 131.

⁴¹ KPM, p. 99.

desarrollar su función como determinaciones ontológicas en cuanto esquematizadas. Estas dos ideas son preparatorias para el pensamiento central de la interpretación heideggeriana de Kant, a saber: que la síntesis de la intuición pura y de los conceptos puros debe entenderse como esquematismo trascendental.

II

Un punto de apropiación central para Heidegger es la Deducción Trascendental de las Categorías en la Primera Edición de la *Crítica*. De allí toma la idea, según la cual la imaginación trascendental refiere lo múltiple de la intuición pura a la unidad de la apercepción trascendental. Heidegger interpreta esto de modo tal, que identifica la función sintética de la imaginación en la síntesis trascendental con la función de la sensibilización. En esta fase de su interpretación se distancia explícitamente de Kant y muestra su propio proyecto, que apunta hacia el estudio de la temporalidad extático-horizontal en cuanto autoformación del sentido del ser.

- 16 En este contexto merecen considerarse tres rasgos distintivos de la interpretación de Kant por parte de Heidegger. El primer rasgo es la peculiar interpretación de la doctrina de la triple síntesis. Heidegger intenta mostrar que los tres modos de la síntesis trascendental (aprehensión, reproducción, reconocimiento) corresponden a los tres éxtasis temporales (presente, pasado, futuro), y esto de tal manera, que el tiempo extático, uno y trino, se forme en la síntesis unitaria y triplemente articulada. El énfasis kantiano respecto al momento de la reconocimiento, que apunta hacia el carácter fundamental del yo-pienso, resulta interpretado por Heidegger en vistas al primado del futuro dentro de la estructura extática del tiempo⁴². Asimismo, al interpretar la reconocimiento como “pre-cognición”⁴³, es decir, como la proyectiva pre-formación del horizonte unitario de objetividad, Heidegger abre el camino para introducir la estructura del sí mismo en la temporalidad extático-horizontal.

El segundo rasgo de la interpretación de la síntesis trascendental como esquematismo consiste en el reconocimiento de los tres éxtasis de la

⁴² Cfr. KPM, pp. 159 s.: “¿Sería acaso posible que en este análisis kantiano de la síntesis pura, en apariencia tan ajeno al tiempo, se manifestara precisamente la esencia más originaria del tiempo, a saber: que se temporacía primariamente desde el futuro?”

⁴³ Cfr. GA 25, pp. 359-367.

temporalidad como modos de la imaginación. Para ello Heidegger recurre a los estudios de Kant sobre la imaginación empírica en sus Lecciones de Metafísica. Allí considera Kant la referencia de la imaginación al tiempo, al caracterizar la fuerza formadora como la facultad de formar imágenes (representaciones del presente), de reproducir imágenes (representaciones del pasado) y de pre-formar imágenes (representaciones del futuro)⁴⁴. La argumentación de Heidegger es la siguiente: Si la imaginación empírica está referida al tiempo, entonces también debe estarlo la imaginación trascendental. El puro estar referido al tiempo del formar trascendental no puede consistir, por su parte, sino en la formación del tiempo⁴⁵. En este sentido, Heidegger interpreta la determinación trascendental del tiempo mediante la formación de esquemas como la formación del horizonte intuible de las significaciones de ser en el orientarse extático, triplemente articulado, hacia dicho horizonte. El esquematismo resulta entonces interpretado como la síntesis trascendental, en el preciso sentido de que ésta constituye la autoformación de la temporalidad una y triple.

El tercer rasgo interpretativo concierne al concepto de autoafección (Selbstaffektion)⁴⁶. La interpretación heideggeriana de Kant manifiesta aquí con mayor claridad su violencia interpretativa, precisamente porque en este punto expone Heidegger con mayor detenimiento su propia concepción sobre el tiempo, esto es, la teoría del “tiempo originario”. La interpretación de la triple síntesis como formarse del tiempo implica ya la noción de que al tiempo, así entendido, le corresponde el carácter de “sí mismo” (Selbst), lo que en última instancia viene a significar: que

17

⁴⁴ Heidegger cita la siguiente edición: I. Pölit, *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, Keyser, Erfurt, 2. Auflage, 1924, p. 88. Cfr: KPM, p. 150.

⁴⁵ Cfr: KPM, p. 150: “Sin que Kant hable en este pasaje de la imaginación trascendental, es completamente evidente que el formar de la ‘imaginación’ está relacionado *en sí mismo* con el tiempo. El imaginar puro, llamado así porque forma espontáneamente su producto, debe formar precisamente el tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él.” Para indicar la íntima relación entre la imaginación y el formarse del tiempo, Heidegger recurre a los términos *Einbildung* (imaginación) y *bilden* (formar).

⁴⁶ Con respecto a la interpretación heideggeriana de la autoafección, véase Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974, pp. 144 ss.; Düsing, K.: „Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption“, en *Kant-Studien*, De Gruyter, Berlin, 1980, 71, pp. 1-34; Heinz, M., *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Koenigshausen & Neumann, Amsterdam, 1982, pp. 121 ss.

el tiempo es autoformativo. Ahora bien, para desarrollar este punto, Heidegger recurre a los pasajes en los que Kant habla de un “afectar” en relación al tiempo⁴⁷.

Heidegger reconoce expresamente su distancia respecto a la doctrina kantiana de la autoafección, la cual destaca la función de la espontaneidad de la apercepción en la intuición de sí o “sentido interno”⁴⁸. Heidegger critica esta concepción, manifiesta en KrV, B 67 ss. y B 153 s. Para ello recurre a la reflexión kantiana sobre el carácter paradójal de la autoafección e indica que la paradoja de una afección espontánea sólo se puede resolver al concebir la autoafección de un modo distinto al de Kant. “Ahora bien, precisamente y exclusivamente en el fenómeno indicado en primer término, el de la autoafección, la espontaneidad debe ser ella misma receptividad, es decir, el sí mismo en su ser debe ser la condición de posibilidad de que algo pueda venir a su encuentro”⁴⁹. Contra la distinción kantiana entre apercepción y sentido interno o tiempo, Heidegger intenta mostrar la unidad interna de la autoformación del horizonte de sentido de ser. En el centro de la interpretación heideggeriana se encuentra la noción de la afección pura del tiempo. Su lectura está guiada por la idea de que la afección pura del tiempo solamente es posible como afectación de sí. Esto significa: si la intuición a priori afecta a priori, entonces ella misma debe ser lo afectado. Y de allí resulta, por su parte, que la estructura del sí mismo reside en el tiempo en cuanto autoafección. En este sentido dice Heidegger:

“El tiempo como afección pura de sí mismo no es una afección efectiva, que alcance un sí-mismo ante los ojos, sino que, siendo pura, forma la esencia del concernirse-a-sí-mismo. Pero en tanto que este poder-ser-concernido como un sí-mismo pertenece a la esencia del sujeto finito,

⁴⁷ En KPM, p. 161, Heidegger remite a KrV, A 77 / B 102. En GA 25, p. 393 y en GA 21, pp. 339 s. cita el pasaje KrV, B 67 s.

⁴⁸ Sostiene Heidegger: “Más bien surge en él [Kant / R.R.] otro concepto de autoafección: el entendimiento como determinación de lo dado y en general la espontaneidad de la síntesis (...) Autoafección significa aquí: el autoconcernirse, a saber: que el pensar afecta y concierne a lo dado”. (Versión original: „Vielmehr tritt bei ihm ein anderer Begriff der Selbstaffektion heraus: der Verstand als Bestimmen des Gegebenen und überhaupt die Spontaneität der Synthesis (...) Hier besagt Selbstaffektion: Das Sichselbstangehen, nämlich das Denken betrifft und geht an das Gegebene“. (GA 21, pp. 341 s.) La traducción del pasaje fue realizada por el autor de este artículo).

⁴⁹ Versión original: „Nun soll und besonders und ausschließlich im erstgenannten Phänomen von Selbstaffektion die Spontaneität selbst Receptivität sein, d.h. das Selbst in seinem Sein die Bedingung der Möglichkeit des Ihm-Begegnenkönnen von etwas“. (GA 21, p. 342) Traducción a cargo del autor de este artículo.

es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad”⁵⁰.

De acuerdo con ello es el tiempo, en cuanto autoafección, la proyección formadora en dirección a su horizonte, la cual, en tanto finita, es afectable por el carácter de ofrecimiento del horizonte. El tiempo, así concebido, es a la vez el orientarse-hacia y su horizonte. Dice Heidegger: “El tiempo, de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo. Es más, es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia, de tal suerte que el ‘hacia’ así formado mira hacia atrás y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia...”⁵¹. Estas consideraciones concuerdan con la exposición del tiempo como autoproyección en la Lección “Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología” de 1927. Allí se afirma: “La temporalidad es incluso la condición fundamental de la posibilidad de toda comprensión fundada en la trascendencia, cuya estructura esencial se encuentra en el proyectar. Mirando hacia atrás, podríamos decir: la temporalidad es en sí misma el proyecto originario de sí mismo (...)”⁵².

Como se puede apreciar, se trata aquí de la temporalidad extático-horizontal, formadora de sí. Heidegger la llama “el tiempo originario”. Éste constituye la originaria y pura unidad de espontaneidad y receptividad, como juego entre auto-extasiamiento (desde sí, fuera de sí, hacia...) y horizonte (el “hacia dónde” de los éxtasis). Con esto la interpretación de Heidegger alcanza su punto más alto. Desde allí explica la síntesis del sujeto trascendental y del tiempo en cuanto sucesión de ahora. La síntesis de la que habla Kant aparece como un modo derivado de la temporalidad extático-horizontal: “Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario”.⁵³ “El yo-pienso no está en el tiempo (en esta recusación Kant tiene completa razón), sino que es el tiempo mismo. Dicho con mayor precisión: él es un modo de éste, a saber: el modo del puro presentificar”⁵⁴ ⁵⁵.

⁵⁰ KPM, p. 162.

⁵¹ KPM, p. 161.

⁵² PF, p. 366.

⁵³ KPM, p. 151.

⁵⁴ Versión original: “Das Ich denke ist nicht in der Zeit (in dieser Abwehr ist Kant vollständig im Recht), sondern ist die Zeit selbst, genauer: ein Modus ihrer und zwar der

Conclusión

En términos generales, la recepción heideggeriana de Kant en la época de “Ser y Tiempo” gira en torno al programa de una ontología de la finitud. Heidegger toma de Kant el punto de vista conductor, que consiste en destacar la intuición humana como índice de finitud. Radicalizando esta perspectiva, la lectura heideggeriana se centra en la cuestión de la posibilidad de la intuición a priori, considerada ésta en su función de fundamento para la accesibilidad inmediata de los fenómenos. Ahora bien, Heidegger encuentra en Kant no sólo el planteo de la cuestión, sino también, junto con ello, las líneas directrices para su desarrollo. Indicar que el punto de apropiación para Heidegger es la concepción kantiana del tiempo como intuición pura, no resulta suficientemente esclarecedor en este punto. Resulta necesario hacer algunas precisiones fundamentales. En primer lugar, Heidegger no se centra en las relaciones del “tiempo objetivo”, es decir: permanencia, sucesión y simultaneidad⁵⁶, las cuales constituyen el foco de atención de la teoría del tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*. Para Heidegger resultan especialmente relevantes, en cambio, las relaciones temporales de presente, pasado y futuro, que él encuentra, en una lectura altamente interpretativa, en la doctrina de la triple síntesis.

En segundo lugar, para Heidegger resulta determinante el vínculo planteado por Kant entre el tiempo como intuición pura y la imaginación trascendental. La cuestión de fondo en este punto, es decir, el problema de la sensibilización de las categorías, es entendida por Heidegger a partir de su tesis acerca del predominio de la intuición. En este sentido, la legitimidad de las categorías queda ligada esencialmente al esquematismo: sólo en cuanto esquematizadas las categorías son, para Heidegger, verdaderamente categorías. Esta radical interpretación del esquematismo trascendental apunta a resolver el problema cardinal de la ontología de la finitud, planteada al modo de Heidegger, a saber: la relación originaria entre el tiempo, condición de toda intuición, y las categorías, entendidas como significaciones del ser.

Modus des reinen Gegenwärtigens“. (GA 21, p. 405). La traducción del pasaje corresponde al autor de este artículo.

⁵⁵ Con respecto a la crítica de Heidegger, desde la perspectiva del tiempo originario, a la concepción kantiana del tiempo como sucesión de ahora, así como del sujeto trascendental, véase GA 25, pp. 395 s.

⁵⁶ Cfr. KrV, B 219.

Ahora bien, el centro de la recepción heideggeriana del esquematismo de Kant no es el conjunto de relaciones que Kant traza entre el tiempo objetivo y el cuadro de las categorías, sino más bien la idea subyacente, según la cual el vínculo entre el tiempo y la apercepción pura es efectuado por la imaginación, en cuanto ésta forma (bildet) figuras o imágenes (Bilder) puras. Lo que podríamos llamar la figuración, configuradora y prefiguradora, por parte de la imaginación trascendental, es la relación entre tiempo y sentido (de ser) buscada por Heidegger.

En tercer y último lugar, hay que advertir que la apropiación heideggeriana de la imaginación formadora de figuras o esquemas no responde a la intención de destacar una “facultad” entre otras. Como muestra la recepción de la doctrina kantiana de la autoafección, Heidegger intenta pensar la dinámica configuradora de los sentidos de ser “desde dentro” y unitariamente, es decir, más allá de la tesis kantiana de la pluralidad de facultades. En lugar de afirmar, con Kant, la determinación del tiempo por parte de la espontaneidad aperceptiva, Heidegger sostiene la autodeterminación del tiempo, como afectación de sí.

Como se sabe, el modelo heideggeriano conduce finalmente a la noción de la autoformación del tiempo como juego de éxtasis y horizontes temporales, en el cual se constituye el horizonte general para toda comprensión de ser. Pero tal concepción no hubiera sido posible sin una reflexión previa acerca del tiempo en su carácter de formación de sentido. El aporte insustituible de Kant en este sentido ha sido su reflexión en torno a la figuración (imaginación) a priori como vínculo entre tiempo y sí mismo, entre tiempo y modos de ser (categorías). El hecho de que Heidegger hable de “esquemas horizontales” constituye un testimonio directo de dicha aportación.